Ediciones Scire, S.L.
Barcelona 2015

ISBN: 978-84-941047-4-9

Printed in Spain
Printed by Publidisa

Volumen II

Prudencia, Fortaleza, Justicia y Amistad: Propuestas terapéuticas y educativas

Martín F. Echavarría (Ed.).

Ediciones Scire
Barcelona 2015

vidades de las que se hablaba anteriormente como son la empatía o aquellas manifestaciones externas capaces de influir sobre el comportamiento de las personas de referencia. Es importante insistir en el hecho de que lo que aquí entra en juego no es solamente la «activación» de ciertas capacidades naturales del niño que, digámoslo así, se ponen «en funcionamiento» por la activación neurobiológica de determinados mecanismos de adaptación y supervivencia. De lo que aquí se trata es del *amor*, por el cual el amado, el niño, está en el amante, sus padres, especialmente la madre, que por naturaleza siempre ama más. Lo que realmente hace el amor de los padres es *despertar* en el niño una tendencia natural, propia del ser personal que se siente y se vive amado, de *respuesta* a ese amor.

El amor de los padres alcanza y nutre las más profundas esferas vitales del niño capacitándole para la manifestación de la vida personal. Sin ese amor, en el caso de sobrevivir, la vida del niño queda desesquilibrada y rota vitalmente. *Amar a un niño, amar a los hijos es algo debido.* Lo más necesario para la vida es ser amado, por eso es de justicia amar a los hijos, darles amor.

Bibliografía

Bauer, J. (2006). *Warum ich fühle, was du fühlst*, München: Heynek

Hopf, Ch. & Nunner-Winkler, G. (2007). *Frühe Bindungen und moralische Entwicklung, Aktuelle Befunde zu psychischen und sozialen Bedingungen moralischer Eigenständigkeit*, München: Juventa

Jung, C. G. (1995). *Über die Entwicklung der Persönlichkeit. Analytische Psychologie und Erziehung. Einführung zu Frances G. Wickes „Analyse der Kinderseele«.* Düsseldorf: Walter Verlag

— (1989). *Von Vater, Mutter und Kind. Einsichten und Weisheiten*, ausgewählte Texte von Franz Alt. Düsseldorf: Walter Verlag

Malo Pé, A. (2004). *Antropología de la Afectividad*. Pamplona: EUNSA

Marcelli, D. y De Ajuriaguerra, J. (2004). *Psicopatología del niño*. Barcelona: Masson

Palet, M. (2000). *La familia educadora del ser humano*. Barcelona: Scire

Pérez Delgado, E. (2000). *Una introducción a la ética desde las ciencias humanas*. Salamanca: San Esteban Edibesa

Siewerth, G. (1957). *Metaphysik der Kindheit*. Einsiedeln: Johannes Verlag

Vitz, P.C. (1999). *Faith of the fatherless*. Dallas: Spence Publisching Company

Sección III
La Prudencia y las Virtudes Intelectuales

Capítulo 12
Virtudes intelectuales e inteligencias múltiples. Actualidad de la psicología tomista de la inteligencia

Martín F. Echavarría

1. La inteligencia en la psicología contemporánea

El tema de la inteligencia en la psicología de los últimos cien años ha sufrido diversos avatares. Algunas de las más importantes corrientes de la psicología contemporánea la han ignorado totalmente como objeto de estudio de la psicología. Así, por ejemplo, el conductismo en sus diversas vertientes ha elaborado leyes y teorías del aprendizaje (como las basadas en el condicionamiento clásico, en el condicionamiento operante o en la imitación de modelos) en las que la inteligencia brilla por su ausencia. Esto es totalmente congruente con los postulados del conductismo, que intenta expresar todos los fenómenos psíquicos en términos de conducta. En este camino, el más radical ha sido, como de costumbre, John Watson, quien, en línea con la tradición del empirismo anglosajón (con raíces en Hobbes[1]), redujo el pensamiento a lenguaje, pero además redujo el lenguaje a movimientos laríngeos[2]. Por lo tanto, pensar no sería otra cosa que mover la laringe, la cual produciría movimientos en el aire que afectarían el órgano auditivo de otro organismo

[1] Cfr. Hobbes, Th. (1979). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional, 132: «La imaginación que brota en un hombre (o en cualquier otra criatura dotada con la facultad de imaginar) mediante palabras u otros signos voluntarios, es lo que llamamos generalmente *entendimiento*, y es común al hombre y al animal».

[2] Cfr. Watson, J. B. (1976). *El Conductismo*. Buenos Aires: Paidós: «los hábitos musculares aprendidos en el lenguaje explícito son los causantes del lenguaje implícito o interior (pensamiento)».

humano, conformando un estímulo. Aquí, como se ve, se va muy lejos en la eliminación de la causalidad formal en favor de la material.

Pero también en una corriente que hoy se llamaría «mentalista» como es el psicoanálisis de Freud (y de todos sus discípulos en sus distintas vertientes) la inteligencia no juega ningún papel. Podríamos suponer que la inteligencia o la razón serían una de las funciones del yo, pero cuando Freud enumera estas funciones en general omite toda mención a la inteligencia[3]. En este autor la inteligencia no juega prácticamente ningún papel sistemático. Lo más cercano que encontramos a una integración de la inteligencia en su teoría psicológica es el oscuro papel que juegan las representaciones-palabra en el proceso de toma de conciencia[4]. Observaríamos, entonces, de nuevo una reducción del entender a lenguaje imaginado.

Puede llamar la atención que, siendo la inteligencia o la razón la capacidad por la que durante siglos se diferenció al ser humano del animal, esta capacidad no juegue prácticamente ningún papel en las psicologías denominadas «humanistas», como las de Maslow y Rogers. Pero incluso un autor que parece dar espacio a lo espiritual como Frankl, y que habla de unas neurosis «noógenas», habla muy poco de la inteligencia, y mucho menos sistemáticamente. Rara sería una «logo-terapia» sin logos y un «noos» que no sea intelecto[5].

Si, más allá de las corrientes, vamos a quienes han cultivado sistemáticamente el estudio de la inteligencia, se debe señalar que inicialmente la inteligencia se estudió de cara a su medición, única vía que parecía abierta a una psicología experimental cuyos resultados se esperaba que fueran «cantidades». En esta línea se movió Alfred Binet y también el concepto de cociente intelectual, elaborado por Wilhelm Stern. Este concepto de inteligencia ha sido criticado recientemente por Howard Gardner y sus colaboradores, que han desarrollado el concepto de «inteligencias múltiples», al que nos referiremos más adelante[6].

Como es lógico, la psicología cognitiva tuvo entre sus temas el de la inteligencia. Los primeros cultores de esta tendencia, con su concepción de la mente como un procesador de información análogo al ordenador, descuidaron lo que Searle llama el aspecto semántico de la cognición[7]. Entre los teóricos posteriores hay demasiada variedad como para explicarla brevemente en esta sede. En todo caso, la orientación natural radical de la inteligencia a la verdad y su dimensión contemplativa, no meramente pragmática son dos de los temas olvidados por la psicología de la inteligencia.

En síntesis, y más allá de las, a veces importantes, diferencias teóricas entre los autores que hemos mencionado, casi todos ellos comparten una premisa básica: la inteligencia es fundamentalmente una (mera) capacidad adaptativa. Esto quiere decir que su valor reside en su utilidad, y tal utilidad no sería otra cosa que contribuir a la satisfacción de las necesidades y, por lo tanto, a garantizar la supervivencia. Este concepto fue expresado con mucha precisión por el psicólogo funcionalista Edouard Claparède: no vivimos para pensar, sino que pensamos para vivir.

> Es de América que nos ha venido, con William James, la psicología funcional. La psicología funcional no es sino la aplicación a la psicología, por un lado, del punto de vista biológico; por otro lado, del punto de vista pragmático (para el cual es la acción la que importa antes que nada; nosotros no vivimos para pensar, sino que pensamos para vivir)[8].
>
> La inteligencia es un instrumento de adaptación que entra en juego cuando fallan los otros instrumentos de adaptación, que son el instinto y el hábito. La inteligencia interviene, en efecto, cuando el individuo se encuentra ante una situación que no despierta ni a su instinto, ni a sus automatismos adquiridos. No hay necesidad de la inteligencia para cerrar las pupilas cuando la luz es demasiado fuerte, ni para volver a encontrar su vivienda habitual

[3] Cfr. Freud, S. (1996). «Esquema del psicoanálisis». *Obras completas*. Vol.XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 144: «A consecuencia del vínculo preformado entre percepción sensorial y acción muscular, el yo dispone respecto de los movimientos voluntarios. Tiene la tarea de la autoconservación, y la cumple tomando hacia afuera noticia de los estímulos, almacenando experiencias sobre ellos (en la memoria), evitando estímulos hipetensos (mediante la huida), enfrentando estímulos moderados (mediante la adaptación) y, por fin, aprendiendo a alterar el mundo exterior de una manera acorde a fines para su ventaja (actividad); y hacia adentro, hacia el ello, ganando imperio sobre las exigencias pulsionales, decidiendo si debe consentírseles la satisfacción, desplazando esta última a los tiempos y circunstancias favorables en el mundo exterior, o sofocando totalmente sus excitaciones».

[4] Las representaciones-palabra son restos mnémicos de las palabras oídas. Estas se diferenciarían de las meras representaciones no verbalizadas, representación-cosa. Para que algo se haga consciente debería asociarse a representaciones-palabra. Cfr. Freud, S. (1997). «El yo y ello». *Obras completas. Vol XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 22: «la diferencia entre una representación (un pensamiento) *icc* [inconsciente] y una *prcc* [preconsciente] consiste en que la primera se consuma en algún material que permanece no conocido, mientras que en el caso de la segunda (la *prcc*) se añade la conexión con *representaciones-palabra*». *Ibidem*, 25: «El papel de las representaciones-palabra se vuelve ahora enteramente claro. Por su mediación, los procesos internos de pensamiento son convertidos en percepciones. Es como si hubiera quedado evidenciada la proposición: "Todo saber proviene de la percepción externa"».

[5] Sin embargo, Frankl desarrolla un esbozo de una «ontología del conocimiento» en Frankl, V. E. (1990). *El hombre doliente: Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder, 102-115.

[6] En realidad, el concepto de inteligencia de Binet es multidimensional y Stern tiene un concepto de inteligencia más rico y con mayor fundamentación filosófica que lo que puede dejar traslucir el concepto de CI (Stern, 1957, p. 260-318), diferenciando incluso esencialmente la inteligencia humana de la llamada «inteligencia animal» (p. 317-318).

[7] Cfr. Searle, J. (2001). *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra, 45-46.

[8] Claparède, É. (2003). *L'éducation fonctionelle*. Paris: Fabert, 37.

> La inteligencia, tal como vemos, responde a una necesidad. Ella está, por lo tanto, desde el punto de vista biológico, en pie de igualdad que todas las otras actividades, todas las cuales están activadas por la necesidad. La necesidad particular que activa la inteligencia es la necesidad de adaptación que surge cuando un individuo se encuentra inadaptado frente a circunstancias ambientales[9].

Si tomamos el pensamiento en el sentido de «*cogitatio*», es decir del movimiento discursivo de la razón, no vivimos para pensar, es decir, para el movimiento, sino que pensamos para vivir, donde vivir significa el máximo acto vital que es el de contemplación y fruición intelectual. Pero claramente no es ese el sentido que esta expresión tiene en estas frases. El pensamiento, en cambio, estaría al servicio de las necesidades del organismo, lo cual supone una absoluta inversión antropológica.

Piaget siguió el mismo camino de su maestro Claparède[10]. Para este autor la inteligencia no es una potencia, sino un proceso adaptativo. Por eso, la «inteligencia sensorio-motriz», la «inteligencia de las operaciones concretas» y la inteligencia abstracta son para él distintos momentos de la misma inteligencia, y no sería otra cosa que acción adaptativa[11]. Afirmar esto sería

[9] Claparède (2003), 131.

[10] Piaget, J. (1973). *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral Editores, 15: «Puede afirmarse, de una forma totalmente general [...] que toda acción —o sea todo movimiento, todo pensamiento o sentimiento— responde a una necesidad. El niño, al igual que el adulto, no ejecuta ningún acto, exterior o incluso totalmente interior, más que impulsado por un móvil, y este móvil se traduce siempre en una necesidad (una necesidad elemental o un interés, una pregunta, etc.). Ahora bien, tal como ha demostrado Claparède, una necesidad es siempre manifestación de un desequilibrio: hay necesidad cuando algo, al margen de nosotros o en nosotros mismos (en nuestro organismo físico o mental) se ha modificado, y se trata de reajustar la conducta en función de este cambio».

[11] Piaget, J. (1975). *Psicología y pedagogía*. Barcelona: Ariel, 38-39: «Conocer un objeto es, por tanto, operar sobre él y transformarlo para captar los mecanismos de esta transformación en relación con las acciones transformadoras. Conocer es asimilar lo real a estructuras de transformaciones, siendo estas estructuras elaboradas por la inteligencia en tanto que prolongación directa de la acción.

El hecho de que la inteligencia deriva de la acción —interpretación conforme a la línea de la psicología en lengua francesa desde hace décadas— conduce a esta consecuencia fundamental: incluso en sus manifestaciones superiores, en las que ya sólo procede gracias a los instrumentos del pensamiento, la inteligencia consiste en ejecutar y coordinar acciones, aunque en este caso sea en forma interiorizada y reflexiva. Las acciones interiorizadas, de todas formas acciones en tanto que procesos de transformaciones, son las «operaciones» lógicas y matemáticas, motores de todo juicio o de todo razonamiento». Cfr. Caturelli, A. (1981). *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Córdoba (Argentina): Universidad Nacional de Córdoba, 218: «el orden secuencial de estadios en la génesis de la inteligencia (estadios que no admiten alteración en su propio orden) suponen, en Piaget, que la inteligencia es proceso de adaptación biológica en general. Esto significa, en la psicología actual, como hace notar Brennan, que

imposible y absurdo desde una teoría de las potencias, pero se hace posible por un uso equívoco de la palabra inteligencia por la que esta se transforma en un proceso evolutivo de adaptación. Así, ser inteligente es, tanto para Piaget, como para Claparède y para casi todos los demás, tener capacidad de resolver problemas de adaptación.

Digamos, finalmente, un par de palabras sobre el constructivismo. A pesar de sus muchas fuentes y de su carácter ecléctico, el constructivismo es un hijo del positivismo. Para el positivismo la ciencia no conoce la naturaleza de las cosas, sino que conoce sólo las operaciones que el científico debe hacer para medir las cosas. Elaborar un constructo teórico no es definir un concepto en el que se expresa la esencia de algo, sino construir un método para predecir y controlar fenómenos. La negación de las definiciones esenciales en favor exclusivamente de definiciones operacionales es lo que se conoce como «operacionalismo». Y todavía hoy, especialmente en la investigación psicológica, parece que nada serio o científico se pudiera decir sobre una materia si no es operacionalizando constructos, lo que equivale en el fondo a difuminar los límites entre la ciencia y la tecnología. El constructivismo extiende este discurso epistemológico a la totalidad del conocimiento. Así, cada uno de nosotros sería en sus situaciones cotidianas como un investigador que va elaborando constructos para mejorar su capacidad de adaptación y de transformación del mundo. Pero la naturaleza de las cosas no la conocemos, sino sólo nuestros propios constructos que no serían otra cosa que modos de operacionalizar.

2. Las inteligencias múltiples

Entre las recientes teorías de la inteligencia, sin duda la más popular es la de las inteligencias múltiples de Howard Gardner. Gardner critica la visión presuntamente unidimensional de la inteligencia de los test psicológicos y de la educación escolar, y plantea que en realidad hay múltiples inteligencias, que si bien trabajan relacionadas entre sí, son relativamente independientes las unas de las otras. En nuestra cultura y educación se habría sobrevalorado la importancia de la inteligencia lógico-matemática y de la inteligencia lingüística, que están en el centro de nuestros sistemas escolares, dejando de lado otras formas igualmente importantes de la inteligencia. Gardner define a la inteligencia de la siguiente manera: «Una inteligencia implica la habili-

el término "inteligencia", se hizo "sinónimo de cualquier tipo de proceso cognoscitivo, incluso de la sensación y la memoria, y se aplicó igualmente al hombre y al animal". La ampliación de la extensión del concepto de inteligencia lo ha vuelto equivoco y lo ha degradado en una multiplicidad incoherente de significaciones».

dad necesaria para resolver problemas o para elaborar productos que son de importancia en un contexto cultural o en una comunidad determinada»[12]. Si la inteligencia es capacidad de resolver problemas y de fabricar instrumentos, es decir, en el fondo, la capacidad para adaptarse a las circunstancias concretas de la vida, aquellas dos inteligencias serían insuficientes. Muchas personas con expedientes académicos brillantes son en cambio incapaces de elegir buenos amigos, hacer negocios, fabricar instrumentos o conseguir trabajo, por ejemplo. Por eso, junto a las inteligencias lógico-matemática y lingüística, habría que poner, por lo menos, otras seis inteligencias: inteligencia espacial, inteligencia musical, inteligencia corporal cinestésica, inteligencia intrapersonal, inteligencia interpersonal (estas dos configuran lo que se suele llamar «inteligencia emocional»[13]), inteligencia naturalista.

Howard Gardner, que critica la visión unidimensional de la inteligencia, presuntamente clásica, pero en realidad modernísima como todo univocismo, no escapa sin embargo a la visión empobrecida de la naturaleza de la inteligencia que hemos descripto en el parágrafo anterior. La definición de inteligencia de Gardner como capacidad de resolución de problemas (se entiende que de adaptación) y de fabricar instrumentos en contextos sociales determinados es puramente pragmática. Pierde de vista su orientación última a la verdad. Pensamos, sin embargo, que la idea de inteligencias múltiples tiene un potencial positivo si se la lee a la luz de una correcta teoría de la inteligencia, como es la de Tomás de Aquino.

3. La inteligencia según Tomás de Aquino

Para entender la doctrina de santo Tomás sobre la inteligencia, hay que colocarla en su contexto teorético. Para nuestro autor, la inteligencia, o mejor, el *intelecto* (*intellectus*) es una potencia que es propiedad de un tipo de sustancia: las sustancias intelectuales[14]. Por esta potencia, estas sustancias son capaces de conocer lo que las cosas son, es decir su *esencia*, las causas de esta esencia y sus propiedades y efectos, con verdad, es decir sabiendo que lo que conocen es así como lo conocen. En Dios, la inteligencia se identifica con su esencia. En las criaturas, es un accidente, realmente distinto de la esencia. Hay sustancias puramente espirituales (los ángeles), que no tienen un componente material en su sustancia. Estas son las más propiamente intelectuales porque captan la verdad sin necesidad de discurrir. El hombre, en cambio, no conoce toda la verdad de la que es capaz inmediatamente, sino que puede llegar a ella a través de un proceso discursivo que lleva tiempo y fatiga. Por eso, si bien participa de la inteligencia, pues es capaz de alcanzar algunas verdades, se dice más propiamente que es «racional», que no «intelectual», y su potencia intelectiva es más propiamente «razón» que «intelecto». De todos modos, el sentido del proceso discursivo o racional es entender (*intelligere*), y por eso su razón es también inteligencia, y el sentido del discurrir es el contemplar la verdad.

[12] Gardner, H. (1995). Inteligencias múltiples : la teoría en la práctica. Barcelona: Paidós, p. 33.

[13] Cfr. Goleman, D. (2006). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.

[14] Cfr. Tomás de Aquino, *De spiritualibus cretauris*, a. 9 et 10; *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 1; q. 79.

El acto de contemplación de la verdad distingue al hombre de los animales y de los demás entes inferiores. En el ejercicio de este acto, especialmente el acto de contemplación de la verdad sobre las causas primeras y últimas, encuentra el hombre su felicidad, acto que sobrenaturalmente se cumple de modo eminente en la contemplación de Dios por la visión beatífica. En este sentido, si bien es verdad que no vivimos para pensar, en el sentido de discurrir, sino que pensamos para vivir, el máximo acto vital es aquel del intelecto en la contemplación de la verdad última, que no tiene un sentido pragmático, sino que es el fin último del hombre y de todas las criaturas intelectuales. Acto que evidentemente no es sólo cognitivo, sino también afectivo, pues de la intelección brota el amor y el deleite.

Este punto de partida es ya bien diverso del de los autores que venimos de mencionar. Si bien la razón permite al ser humano la adaptación al medio, dotando al hombre de unos recursos que los animales no tienen, sin embargo el hombre no está dotado de inteligencia sólo para sobrevivir, sino, si se nos permite el juego de palabras, para vivir-sobre, para una vida eminente, como es la vida personal, que se caracteriza por su carácter contemplativo. El vivir propiamente humano se basa en el entender. Por ello, el uso técnico y el uso práctico de la inteligencia, que se dirigen a poner orden en las cosas materiales o en las propias operaciones del hombre, tienen como fundamento la previa comprensión de lo que las cosas son. Un actuar sin «visión» es ciego.

El intelecto humano consigue su objeto abstrayéndolo de las imágenes que le proveen los sentidos[15]. Las imágenes particulares de las cosas presentes en los sentidos, así como están, no son inteligibles en acto, sino en potencia. La razón de esta ininteligibilidad (en acto) no tiene su causa en el carácter particular de las imágenes, sino en la materialidad, que implica potencialidad. Inteligibilidad y actualidad son dos conceptos estrechamente unidos. Las naturalezas particulares (de las cosas materiales) no son inteligibles en acto porque el principio de su individuación, la materia bajo determinadas dimensiones, las coarta. Por el proceso abstractivo, ejercido por la facultad

[15] *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1 et 2.

que santo Tomás, con Aristóteles, llama intelecto agente, el ser humano libera a estas naturalezas de sus circunstancias individuantes materiales, que lo potencializan, haciendo esas naturalezas inteligibles en acto. A través de esta abstracción, por lo tanto, se producen unas semejanzas universales de las cosas a partir de las cuales el hombre puede elaborar los conceptos en los que piensa las cosas. De entre los entes corpóreos, sólo los hombres tienen una cognición de las naturalezas universales de las cosas. Esto es un claro signo que distingue a los hombres de los animales brutos. Pero santo Tomás también afirma que, para conocer con verdad esas naturalezas es necesario conocerlas como realizadas en individuos materiales[16]. Es por ello que en el entender es necesario un retorno, a las imágenes particulares de las cosas (*conversio ad phantasmata*). Este punto es muy importante para el tema que nos ocupa, pues en gran parte la diferencia entre múltiples inteligencias depende de esta *conversio*.

4. Las otras potencias cognitivas

El tema de la conversión a las imágenes, nos lleva a tratar el tema de las otras potencias cognitivas en el pensamiento de santo Tomás. La inteligencia es la potencia cognitiva superior, pero para poder realizar sus operaciones necesita del funcionamiento de otras facultades cognitivas que en modo genérico él llama «sentidos». El concepto tomista y medieval de «sentido» es más amplio que el que tenemos hoy. No sólo abarca los sentidos periféricos (sentidos externos, en lenguaje de santo Tomás), sino unas facultades interiores que procesan la información recibida de los sentidos y encuentran en ellos nuevas formalidades. Son sentidos todas las facultades cuyo objeto son las cosas particulares materiales con sus circunstancias individuantes. Por ello, junto a los sentidos del tacto, gusto, olfato, oído y vista (sentidos externos), el Aquinate pone otras facultades (sentidos internos): el sentido común (*sensus communis*), la imaginación o fantasía (*imaginatio; phantasia*); estimativa o cogitativa y memoria. Los sentidos externos tienen por objeto las cualidades de las cosas materiales[17]. Cada uno de ellos está preparado

[16] Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7.

[17] Los *sentidos somáticos* (propioceptivos, visceroceptivos, nocioceptivos, etc.) eran considerados por santo Tomás especies del tacto, que más que un sentido único era considerado como un género al que pertenecían varios sentidos específicamente distintos (además de los mencionados, hay que mencionar los que hoy se llaman sentido de la presión y sentido térmico). Pensamos que, en este punto, ha habido un avance en el reconocimiento de la especificidad de los sentidos somáticos o interoceptivos, pues mientras que los sentidos exteroceptivos nos presentan las cualidades de las cosas como «desde afuera», los sentidos interoceptivos nos dan a conocer nuestro propio cuerpo como «desde adentro». La interocepción es de hecho

para la captación de una cualidad distinta (*sensible propio*) y de otras cualidades comunes a varios sentidos como la figura, la magnitud, el número, el movimiento y el reposo (sensibles comunes)[18]. Estos datos captados por los sentidos (externos o periféricos) son unificados por una facultad central, el sentido común, que capta los actos de cada uno de estos sentidos (conciencia sensorial), los une y los distingue. El dato así configurado es conservado en el alma por la imaginación, que es capaz de reproducir tal imagen aun en ausencia del objeto, y que en la experiencia ordinaria nos sirve para completar los datos que nos proveen los sentidos y, así, estabilizar el dato sensorial. La memoria, por su parte, permite captar las cosas presentes a los sentidos o a la imaginación como pretéritas, es decir como previamente sentidas, y ubicarlas en el tiempo[19].

Nos queda por tratar un sentido interno: la *estimativa* o *cogitativa*. La estimativa es la facultad que sirve a los animales para captar el valor vital de las cosas percibidas por los sentidos y reproducidas por la imaginación. La estimativa tiene un modo pragmático de funcionar, pues gracias a ella el animal percibe el significado concreto que lo percibido tiene para su vida: su alimento, su guarida, su enemigo, su hijo, etc. Pero estos significados no

una especie de conciencia del estado del organismo (posición y estado de los músculos y de las vísceras) y de la vida vegetativa (sensaciones de hambre, de sed, de excitacióin genital, de bienestar o malestar), que es fundamental para el conocimiento sensorial en general, pues este consiste en el conocimiento de las cosas materiales en el *hic et nunc*, con sus condiciones individuantes. Para ello es fundamental situarnos como cuerpos vivientes en un entorno tridimensional y móvil, en el que gran parte de las cosas se conocen por comparación con nosotros mismos como cuerpos (percepción de la dureza, de las magnitudes, de las distancias, etc.). Este conocimiento interoceptivo se une al exteroceptivo para un conocimiento completo del mundo y, al igual que este, es unificado en el sentido común, por lo que tenemos una percepción unitaria de todas las sensaciones somáticas como pertenecientes a un único cuerpo. Por eso, el sentido común tiene una función esencial en la toma de conciencia de uno como un cuerpo vivo. De modo semejante, la imaginación conserva la huella de estas sensaciones y las imagina. Por eso, además de las imágenes de las cosas externas, o conocidas desde fuera (nuestro propio cuerpo puede ser conocido, por ejemplo, por la vista, «desde afuera»), hay imágenes que representan la interocepción: imágenes cenestésicas, nocioceptivas, viscerales, etc. Estas son fundamentales, no sólo para el conocimiento de sí mismo como cuerpo, por ejemplo por permitir formar una imagen, mapa o esquema corporal, sino también para el conocimiento del mundo, especialmente para el conocimiento práctico del mundo (como las imágenes cinestésicas, por ejemplo, que permiten anticipar los movimientos corporales y la manipulación de las cosas materiales).

[18] Los sensibles propios fueron designados por el empirismo como «cualidades secundarias» y los comunes como «cualidades primarias», en base a un criterio gnoseológico según el cual, mientras estas últimas existirían realmente en las cosas, las primeras serían subjetivas. Posteriormente, Christian von Ehrenfels distinguió las *cualidades de forma* o *cualidades gestálicas* (*Gestaltqualitaten*) de las *cualidades de contenido*. Las primeras son reductibles a los sensibles comunes (al menos a la figura) y las segundas a los sensibles propios.

[19] Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4.

se expresan en conceptos universales, sino en «intenciones particulares», cuyo contenido no es contemplativo sino utilitario. Cuando el hombre vive reducido a este nivel, se comporta como los animales, y una teoría de la inteligencia que sólo tenga en cuenta su función pragmática y que no distinga la captación universal de significados, de la captación particular (como son casi todas las mencionadas, que dependen filosóficamente del empirismo y del nominalismo) reduce en el fondo la inteligencia a la estimativa. Según santo Tomás, esta facultad se halla en el hombre elevada por su proximidad con la inteligencia que «refluye» sobre ella. Por eso, la estimativa funciona en el hombre de modo compositivo, alcanzando los significados particulares por una comparación, y recibe el nombre de «*vis cogitativa*» (que literalmente se podría traducir como «facultad de pensar»)[20]. Esta comparación es algo parecido a un razonamiento, pero que no versa sobre universales, sino sobre particulares, entre los que establece conexiones contingentes (no necesarias) en base a la experiencia y a la semejanza[21]. Además de permitir

[20] Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, co.

[21] En los animales superiores parece darse algo parecido a este funcionamiento de la estimativa como «cogitativa». Si bien santo Tomás ordinariamente habla de un funcionamiento instintivo de la estimativa, admite que algunos animales participan «un poco» de la experiencia. Esto significa que pueden aprender y, por lo tanto, enriquecer el repertorio de respuestas más allá de lo que les viene determinado por naturaleza. Por eso se observa en ellos algunas veces procesos de adquisición de aprendizaje por una especie de inferencia (ver los clásicos experimentos con chimpancés de Köhler) referida a significados particulares, vitales y pragmáticos, aunque no un alcance de conceptos universales. En el orden de la jerarquía de los entes, los extremos se tocan y por eso los animales superiores se acercan al orden de la razón. No se trata aquí de una «refluencia» del intelecto sobre los sentidos, sino del máximo desarrollo de las facultades sensitivas en el animal. Ya Avicena sostenía que los animales, además de moverse naturalmente (lo que hoy llamaríamos «acto reflejo») o de valorar las cosas con un juicio particular instintivo, podían aprender de la experiencia o transportar un conocimiento a situaciones semejantes (lo que el conductismo llamó después «transeferencia»). Cfr. Avicenna, *Liber De Anima, seu sextus De Naturalibus*, parte 4, cap.3, 37-40: «La estimación se hace de muchos modos. Uno de ellos es la cautela que se encuentra en todo lo que viene de la providencia divina, como la disposición del neonato que apenas nacido se prende de los pechos, y como la disposición del infante que, cuando se pone de pie y se siente caer, corre inmediatamente para agarrarse de algo o para protegerse con algo; y cuando le quieren limpiar su ojo de la suciedad, este se cierra enseguida, antes de que entienda lo que le pasa y que debería hacer, como si esto estuviera impreso en la naturaleza e su alma y no dependiera de la elección.

Además de esto, también los animales tienen sus cautelas naturales. [...] Y por estas cautelas la estimación aprehende las intenciones que están unidas con los sensibles sobre lo rpovechoso y lo nocivo. De aquí que la oveja teme al lobo, aunque nunca lo haya visto, ni haya padecido de él ningún mal; y muchos animales temen al león y al halcón le temen muchas otras aves y convienen con las otras sin discernimiento. Este es el primer modo [de estimación].

Otro modo es como lo que se hace por experiencia. [...]. La estimación sentirá todo esto al mismo tiempo, y verá las intenciones por medio de aquella forma [es decir, por experiencia unirá unas determinadas formas con los significados particulares —*intentiones*— de utilidad y perjuicio], y este es el modo que se da por experiencia. Por eso, los perros temen a las piedras o a los bastones y cosas semejantes.

Pero a veces [los animales] llegan a la estimación de otros juicios por el modo de la semejanza : pues cuando una cosa tuviera alguna forma unida con una intención de la estimación sobre algún sensible que siempre se diera unida a todas aquellas, cuando se viera la forma, se verá su intención».

al hombre descubrir nuevos valores vitales particulares por composición, dando al hombre una plasticidad que no se encuentra en los animales, esta especie de «razón particular» sirve de puente entre la inteligencia de los universales y la percepción de los particulares, pues la cogitativa capta al individuo (Sócrates, esto blanco, etc.) bajo el universal, dice santo Tomás[22]. Esto implica que no sólo la vida animal está regida por una especie de «inteligencia animal», específicamente distinta de la humana, dirigida a captar significados particulares, vitales y pragmáticos, la «*vis estimativa*», sino que en el ser humano, junto a la inteligencia o «razón universal» hay una «razón particular», subalterna a la primera, encargada del conocimiento de los individuos singulares en cuanto tales, y de discurrir acerca de ellos para resolver problemas vitales o para aplicar el pensamiento universal al particular, activando la acción. Este proceso de discurso distinto del propiamente intelectivo es muy complejo en el ser humano, puede darse o no bajo la

[22] Cfr. *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 13 n. 14-16: «Lo que el sentido propio no conoce [*los sensibles per accidens*], si es algo universal, lo aprehende el intelecto; pero no todo lo que puede aprehender el intelecto en la cosa sensible puede llamarse «sensible *per accidens*», sino lo que aprehende el intelecto inmediatamente al presentarse la cosa sentida. Como inmediatamente cuando veo a alguien hablando, o que se mueve, aprehendo por el intelecto su vida, por lo que puedo decir que lo veo vivir. Pero si se aprehende en [modo] singular, como si veo lo coloreado, percibo a este hombre o a este animal, este tipo de aprehensión en el hombre se hace por la fuerza cogitativa, que se llama también «razón particular», porque compara las intenciones individuales, como la razón universal compara las razones universales.

Sin embargo, esta fuerza está en la parte sensitiva; porque la fuerza sensitiva en su parte superior participa algo de la fuerza intelectiva en el hombre, en el que el sentido se une al intelecto. Pero en el animal irracional se hace la aprehensión de intenciones por la estimativa natural, según la cual [por ejemplo] la oveja por el oído o por la vista conoce al hijo, o algo de este tipo.

Pero acerca de esto están dispuestas de modo diferente la cogitativa y la estimativa. Pues la cogitativa aprehende al individuo en cuanto existente bajo una naturaleza común; cosa que le acaece en cuanto se une a la [potencia] intelectiva en el mismo sujeto; de aquí que conozca a este hombre en cuanto es este hombre, y este leño en cuanto es este leño. Pero la estimativa no aprehende algún individuo según que está bajo la naturaleza común, sino sólo según que es el término o principio de alguna acción o pasión; como la oveja conoce a este cordero, no en cuanto es este cordero, sino en cuanto es amamantable por ella, y esta hierba, en cuanto es su comida. Por lo que a los otros individuos a los que no se extiende su acción o pasión, de ningún modo los aprehende su estimativa natural. Pues la estimativa natural se les da a los animales para que por ella se ordenen en sus acciones y pasiones proprias, para buscarlas o evitarlas».

dirección consciente de la razón universal, y es la que permite explicar la riqueza de la vida psíquica inconsciente[23], de los sueños, de los actos y pensamientos automáticos[24], de la activación no deliberada de las emociones[25], y de muchas cosas más[26].

Si bien para santo Tomás la inteligencia o razón universal es una facultad puramente espiritual y, como tal inmaterial y no localizable estrictamente en el cerebro, las facultades cognitivas apenas mencionadas, sentidos externos y sentidos internos sí serían facultades con sede orgánica. Por lo tanto, la dependencia funcional que la inteligencia tiene de estas potencias hace que ella dependa también (funcionalmente) del cerebro, y que, no sólo por alteraciones del cerebro se vea alterado el uso de la inte-

[23] Por ejemplo, desde aquí se podría estudiar, desde una perspectiva completamente distinta a la psicoanalítica, el tema de los mecanismos de defensa.

[24] Pensamos especialmente en lo que dice Aaron Beck sobre los pensamiento automáticos dirigidos a la autorregulación; cfr. Beck, A. T. (2003). *Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia.* Barcelona: Paidós, 14: «Llegué a la conclusión de que estos pensamientos eran diferentes de aquellos que la gente suele contar a los demás. Eran parte de un sistema de comunicación interno orientado a uno mismo, una especie de red destinada a proporcionar observaciones de forma continua sobre ellos mismos, interpretaciones de su conducta y de la de los demás y expectativas sobre lo que iba a pasar. Por ejemplo, un paciente de mediana edad que estaba enfrascado en una airada conversación con su hermano mayor tenía la siguiente secuencia de pensamientos automáticos, a los cuales accedía a pesar de estar enfrascado en aquel odioso intercambio: "Estoy gritando demasiado... No me está escuchando. Parezco un loco... Tiene la desfachatez de ignorar lo que estoy diciéndole. ¿Debería echárselo en cara? Probablemente hará que me sienta un imbécil. Nunca me escucha"». Para una lectura tomista de la psicoterapia cognitiva, cfr. Butera, G. (2010). «Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology». *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 17/4, 347-366 y Butera, G. (2010). «Second Harvest: Further Reflections on the Promise of Thomistic Psychology». *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 17/4, 377-383.

[25] La activación automática de las emociones, anterior al juicio racional, pertenece a lo que santo Tomás llamaba la «sensualidad». Cfr. Echavarría, M. F. (2013). «Estudio preliminar: La "sensualitas" según Tomás de Aquino». Tomás de Aquino (2013). *La sensualidad.* La Plata: UCALP, 7-109.

[26] Es interesante notar el lugar amplio que un autor barroco como Domingo Báñez otorgaba a la capacidad de inferencia de la cogitativa; cfr. Báñez, D. (2011). *Tratado sobre el hombre (II). Comentario a la Suma Teológica, I, q78-79.* Pamplona: EUNSA, 299 (q. 78, a. 4, Duda 118): «La cogitativa humana, en cambio (como muchas veces hemos dicho) posee algún discurso por la unión que tiene con la razón, y no sólo por el instinto natural, sino que con un cierto discurso aprehende de este modo las intenciones no sentidas; por ejemplo, hace este silogismo: "este es mi enemigo, y este es Pedro; luego Pedro es mi enemigo». Análogamente puede formar un discurso de este tipo: "Platón es mi enemigo; Juan es hijo de Platón, luego Juan es mi enemigo». Además, la cogitativa humana es la que causa los juicios temerarios en el hombre; como cuando por una leve injuria, o por la negación de algún pequeño obsequio, se concluye la enemistad entre ellos; o, al contrario, de insuficientes indicios se sigue el torpe amor entre el hombre y la mujer, y otras cosas de este tipo. Y por eso, si no se regula por la razón, muchas veces el apetito irascible y concupiscible mueven irracionalmente a todos».

ligencia, sino incluso que de distintas disposiciones naturales del cerebro se sigan diferencias en la intensidad y características de las inteligencias de los distintos hombres.

> A esta virtud cogitativa le corresponde distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí, como el intelecto, que es separado y no mezclado, compara y distingue entre las intenciones universales. Y como por esta virtud, junto con la imaginativa y la memorativa, se preparan los fantasmas para recibir la acción del intelecto agente, por quien son hechos en acto los inteligibles, de modo semejante a como hay algunas artes que preparan la materia para el artífice principal; por eso esta virtud se llama con el nombre de «intelecto» y «razón», de la que los médicos dicen que reside en la célula media del cerebro. Y según la disposición de esta virtud se diferencia un hombre de otro en el ingenio y en las otras cosas que pertenecen al entender[27].

Las diferencias entre las inteligencias, entonces, pueden depender para santo Tomás perfectamente de diferencias orgánicas. El Aquinate afirma explícitamente que se puede ser más o menos inteligente, y serlo en una u otra área a causa de la constitución del cerebro.

5. Los hábitos intelectuales

Pero para entender la diversidad intelectual de los seres sólo recurriendo a la disposición constitucional, que son, según nuestro autor, hábitos entitativos[28]. Es necesario recurrir a las disposiciones que santo Tomás llama hábitos operativos[29]. A este respecto es muy significativo el siguiente pasaje en el que el Aquinate hace referencia a las diferencias intelectuales debidas a la costumbre:

[27] *Contra Gentiles,* lib. 2 cap. 60. Si bien este fragmento forma parte de la exposición del pensamiento de Averroes, que santo Tomás rechaza, en este específico tema de la localización cerebral de la cogitativa nuestro autor está de acuerdo con el filósofo cordobés. Para una localización de estas facultades según los conocimientos neurocientíficos actuales, cfr. Lombo, J. A. & Giménez Amaya, J. M. (2013). *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia.* Pamplona: EUNSA; Sanguineti, J. J. (2014). *Neurociencia y filosofía del hombre.* Madrid: Palabra, 295-300..

[28] Cfr. *Summa Theologiae,* I-II, q. 50, a. 1.

[29] Sobre la actualidad de la noción clásica de «habitus» en psicología, cfr. Hampson, P. (2012). «"By Knowledge and by Love:" The Integrative Role of Habitus in Christian Psychology». *Edification,* 6/1, 5-18. Cfr. también Bernacer, J. & Murillo, J. I. (2014). «The Aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience». *Frontiers on Human Neuroscience,* vol. 8, article 833.

Cuando [Aristóteles] dice «pero los otros» muestra cómo los hombres, por la costumbre, se hallan dispuestos de modos distintos para la consideración de la verdad. Y dice que algunos no aceptan lo que se les dice si no se les dice según el modo matemático. Y esto es lo que les pasa por costumbre a los que han sido educados en las matemáticas. Y como la costumbre es semejante a la naturaleza, puede sucederles esto a algunos por una indisposición, es decir, a aquellos que tienen una imaginación fuerte, sin tener un intelecto muy elevado. Hay otros que no quieren aceptar lo que no se les proponga por medio de algún ejemplo sensible, o por costumbre, o por el dominio de la facultad sensitiva en ellos, y por debilidad del intelecto. Hay algunos que no consideran que sea digno que se les diga algo sin el testimonio de algún poeta, o de algún autor. Y esto sucede, o por costumbre, o por un defecto de juicio, porque no pueden discernir si un argumento concluye con certeza. Y por eso, como si no creyeran en su propio juicio, requieren el juicio de alguien conocido. Hay también algunos que quieren que todo se les explique con certeza, es decir, por una diligente inquisición de la razón. Y esto sucede por la bondad del intelecto que juzga y busca razones, siempre que no se busque la certeza en aquellas cosas en la que no puede haberla. Pero hay otros que se entristecen si algo de investiga con una discusión diligente. Lo que puede suceder por dos razones: Primera, por la impotencia para comprender; pues tienen una razón débil, por lo que no consiguen considerar el orden de conexión entre lo anterior y lo posterior. Segunda, por «*micrología*», es decir, la breve reflexión. De lo cual hay una cierta semejanza en la inquisición certitudinal, que no deja nada sin discutir hasta lo más mínimo. Pues algunos se imaginan que, como en el cobro de los banquetes no es propio de la liberalidad que se cuenten los mínimos gastos en la cuenta, así también sería inoportuno y poco generoso un hombre quiere también discutir cosas menores en el conocimiento de la verdad[30].

Independientemente de los tipos enumerados, más inclinados a la matemática, o al razonamiento cierto, o a los ejemplos sensibles, o a la globalidad sin entrar en detalles, vemos en Aristóteles y en santo Tomás claramente expuesta la existencia de diferencias intelectuales debidas, sea a factores orgánicos, sea a disposiciones dependientes de la costumbre. Estas últimas, si llegan a un estado de difícil modificación constituyen lo que se llama «hábitos operativos», es decir, disposiciones estables para la operación que modifican a las potencias (para mejor o para peor) para que ejerzan sus actos correspondientes. Los hábitos, por lo tanto, suponen a las potencias como sus sujetos. Estas potencias traen ya, de modo natural, dos tipos de inclinaciones naturales:

a. La inclinación que es constitutiva de cada potencia en cuanto tal, que es su inclinación a su objeto específico. Por ejemplo, de la vista hacia la luz

[30] *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 5. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, l II, 3, 994b 32 — 995a 12.

y los colores, del oído al sonido, de la voluntad al bien, o de la inteligencia a la verdad (teórica o práctica). Este tipo de inclinación es común a todos los miembros de la especie humana.

b. La inclinación propia de cada individuo a causa de su peculiar constitución corporal. Las potencias que son orgánicas se ven directamente afectadas en su constitución por las diferencias biológicas, y las demás también (per accidens) a causa de su conexión funcional en por su actuación conjunta con aquellas potencias. Las inclinaciones naturales propias de la especie se ven, por lo tanto, modalizadas por las diferencias individuales provenientes de las diferentes constituciones corporales. Estas inclinaciones naturales, en el orden del apetito, se suelen llamar «temperamento» y en el orden de la cognición, «talentos» o capacidades cognitivas.

Hay en los hombres algunos hábitos naturales, que proceden en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior; pero esto se da de modo diferente en las potencias cognitivas y en las potencias apetitivas. En las potencias cognitivas puede haber un hábito natural según la incoación, tanto según la naturaleza de la especie, como según la naturaleza del individuo. Según la na turaleza de la especie, de parte del alma, como se dice que la intelección de los principios es un hábito natural. Pues de parte de la naturaleza intelectual, conviene al hombre que inmediatamente, conocido lo que es el todo y lo que es la parte, se conozca que cualquier todo es mayor que su parte, y de modo semejante en lo demás. Pero qué es todo y que es parte, no lo puede conocer sino por las especies inteligibles recibidas de los fantasmas. Y por eso el Filósofo, al final de los *Segundos Analíticos*, muestra que el conocimiento de los principios proviene en nosotros del sentido. Según la naturaleza del individuo, hay algún hábito cognoscitivo según una incoación natural, en cuanto un hombre, por la disposición de sus órganos, es más apto para entender bien que otro, en cuanto para la operación del intelecto necesitamos las facultades sensoriales. Pero en las potencias apetitivas no hay un hábito natural según la incoación de parte del alma misma, en cuanto a la sustancia del hábito, sino sólo en cuanto a ciertos principios, como los principios del derecho común son llamados «semillas de las virtudes». Y esto porque la inclinación a los objetos propios, que parece ser una incoación del hábito, no pertenece al hábito, sino que pertenece más al concepto mismo de las potencias. Pero por parte del cuerpo, según la naturaleza de los individuos, hay algunos hábitos apetitivos según unas incoaciones naturales. Pues algunos, por la propia constitución del cuerpo, están dispuestos a la castidad o a la mansedumbre, o a otras cosas semejantes[31].

Los hábitos vienen, entonces, a perfeccionar estas potencias con sus inclinaciones naturales (específicas e individuales) para que alcancen su acto con

[31] Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 1, co.:

facilidad, prontitud y placer. Hay hábitos que son apetitivos, que conforman el carácter (*ethos*), por lo que se los llama «éticos», y hábitos cognitivos, que son los que nos interesan especialmente en esta sede.

Los hábitos se dividen en virtudes y vicios. Las virtudes perfeccionan a las potencias de modo que ejerzan sus actos respecto de sus objetos de modo adecuado a la naturaleza. Los vicios, en cambio, disponen negativamente a las potencias. Las virtudes son hábitos operativos buenos y los vicios hábitos operativos malos. Las virtudes ordenan sólo al bien, en el ámbito formal que les es propio, y los vicios, sólo al mal. Tenemos así virtudes y vicios éticos, intelectuales y teológicos[32]. Si hay hábitos que no ordenan perfectamente ni al bien ni al mal, se los puede considerar como hábitos imperfectos en el género de la virtud o del vicio. Esta imperfección puede provenir de dos causas, que se relacionan con dos partes de la definición de virtud. Puede tratarse de que sean imperfectos en cuanto hábitos, que por definición deben ser «difícilmente móviles»: es el caso de las disposiciones transeúntes o por lo menos aún no asentadas. En el orden de las virtudes éticas, tenemos por ejemplo, la continencia, que es imperfecta en el género de la virtud de la templanza[33]. En el orden de las virtudes intelectuales, por ejemplo, la ciencia imperfecta, es decir, la que está en vías de adquisición. Pero también puede haber imperfección en la virtud en cuanto esta es un hábito bueno. Así, cuando un hábito no inclina únicamente al bien, sino con cierta indiferencia hacia el bien o hacia el mal, ese hábito no es virtud. Así, en el orden cognoscitivo, el hábito de la *opinión*[34]. Si bien podemos estar convencidos de nuestras opiniones, estas, en cuanto son juicios probables, pero no ciertos, pueden ser erradas. Dado que el error es el mal del entendimiento, un hábito que nos inclina potencialmente al error no es virtud, si bien tampoco es vicio[35]. En general en el orden cognoscitivo los hábitos que perfeccionan a los sentidos internos[36], como la buena imaginación o la buena memoria, si bien se encuentran lógicamente

[32] Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 54, a. 3.
[33] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 155.
[34] Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 2, ad 3.
[35] Gran parte de los conocimientos «científicos», no en el sentido aristotélico sino en el moderno, no son virtudes intelectuales en sentido pleno, justamente por estar sujetos a constante revisión, pudiéndose demostrar falso mañana, lo que se cree ser verdadero hoy (aunque seguramente hay también en la ciencia contemporánea verdades conocidas con certeza, mal que pese a los relativistas). Esta dificultad afecta especialmente el campo de las ciencias sociales, y muy particularmente el de la psicología. Estoy convencido de que sólo afirmando su enraizamiento en la filosofía, especialmente en la psicología filosófica y en la ética, e incluso en la metafísica de la persona y en la teología, estas ciencias pueden darnos a conocer algo firme y seguro sobre el hombre y ser, por lo tanto, útiles en la práctica para el mejoramiento del ser humano.
[36] Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 3, ad 3.

más en la esfera de la verdad que del error, son virtudes imperfectas. Sólo alcanzan su perfección en cuanto pasan a ser partes integrales de virtudes intelectuales, pues es sólo en ellas que se consuma la razón de virtud, dado que sólo ellas alcanzan el término, el bien, al que tiende todo el proceso cognitivo, que es el saber la verdad[37]. Por eso, santo Tomás pone la buena memoria o la capacidad para razonar bien como partes integrales de la prudencia[38]. Pero también podría usarse estas capacidades para el mal, como cuando se usa la capacidad de razonar para un fin malo, o la memoria para mentir.

Así como los hábitos del carácter están hechos para ser integrados desde la voluntad, bajo la guía de la razón recta, las disposiciones y hábitos cognitivos están al servicio del conocimiento de la verdad, que se consuma en el intelecto.

6. Las inteligencias múltiples a la luz del Aquinate

Cuando se dice que la concepción tradicional de la inteligencia la identificaba con la capacidad de cálculo lógico o matemático, en realidad no se está criticando una postura realmente tradicional, sino moderna. Es con Hobbes y con el racionalismo que la inteligencia empezó a ser considerada exclusiva o principalmente como una capacidad de cálculo. No era así para la principal línea de pensamiento que va desde Platón y Aristóteles hasta el siglo XVII.

La expresión «inteligencias múltiples» puede confundir: ¿se trataría de muchas potencias, de muchos actos o de muchos hábitos? La primera de las opciones no parece suficientemente probada, a no ser que con la palabra inteligencia se signifiquen también las facultades cogitativa y memorativa, además, por supuesto, del intelecto agente. Ahora bien, tanto que hay distintas facultades cognitivas superiores a los sentidos (sensorio común, imaginación, estimativa, memoria, intelecto agente, intelecto posible), como que hay múltiples actos y hábitos intelectivos no es nada nuevo, sino que se afirma desde la antigüedad, aunque la psicología de los últimos ciento veinte años (o quizá de los últimos 300 años) lo haya olvidado.

Por otro lado, así como los sentidos intencionales operan sobre la imagen que le ofrecen los sentidos formales, y sin ella no pueden operar, el intelecto necesita de la experiencia, que le proveen los sentidos intencionales. Según los distintos ámbitos de la experiencia (objetos), tendremos distintas «inteligencias», es decir, actos de entendimiento, y distintos hábitos. De modo semejante, la finalidad, teórica o práctica, distingue los actos y los hábitos intelectivos.

[37] Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 5.
[38] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 99, especialmente a. 1 y a. 5.

La filosofía aristotélico-tomista, distingue, por lo menos, las siguientes «múltiples inteligencias», es decir virtudes intelectivas[39]:

Inteligencia de los principios

Se trata del hábito que contiene los primeros principios de los que parte todo el conocimiento intelectual. Estos principios pueden ser simples (como las nociones de ente, uno y múltiple, verdad, bien, acto, potencia, todo y parte, etc.) o complejos (los llamados «primeros principios», enunciados cuya verdad se capta inmediatamente). Los principios complejos pueden ser teóricos (que nada puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto; que el todo es mayor que cada una de las partes; etc.) o prácticos, en cuyo caso se habla del hábito de la *syndéresis*, cuyas proposiciones son el inicio de toda la vida práctica. El más universal y conocido por todos de estos principios es «se debe hacer el bien y evitar el mal». Nadie carece de esta «inteligencia», pero el grado de intensidad en la penetración intelectual de estos principios puede variar, por causas orgánicas y psíquicas. Hay quienes tienen una inteligencia más aguda y otros quienes la tienen menos.

Ciencia

Se trata del hábito de las conclusiones del conocimiento discursivo. Las ciencias pueden ser teóricas (como las matemáticas, las ciencias naturales o la metafísica), si están sólo dirigidas al conocimiento de la verdad teórica; o prácticas, si el conocimiento se ordena a dirigir la praxis (como la ética y la ciencia política).

Sabiduría

La sabiduría es el hábito del conocimiento cierto de las causas primeras de las cosas. Desde el punto de vista natural, la sabiduría se identifica con la metafísica. Sobrenaturalmente, la sabiduría es tanto un don del Espíritu Santo[40], como el saber teológico.

[39] Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 57.

[40] La sabiduría que es Don, se suele identificar con el principio del conocimiento experimental de Dios propio de la vida mística. La gracia y la caridad nos connaturalizan con Dios y nos permiten un conocimiento de Él, no derivado del raciocionio, sino por la experiencia interior de Su presencia misteriosa. Cfr. Andereggen, I. (2009). *Experiencia espiritual. Una introducción a la vida mística*. Buenos Aires: EDUCA; Echavarría, M. F. (2003). «La vida mística, perfección del hombre según Santo Tomás». *e-Aquinas. Revista electrónica mensual del Instituto Universitario Virtual Santo Tomás*, 1/7, 29-55. Podríamos preguntarnos si esto no tiene también una prefiguración natural en el conocimiento por connaturalidad de las personas humanas a

Prudencia

Es un hábito por el que guiamos con «inteligencia» nuestra vida emocional y de relación con las otras personas, en orden a la felicidad y el bien común.

Técnica

Es el género de los hábitos de los distintos conocimientos por los que nos hacemos competentes para la transformación de la realidad física (las ingenierías, la medicina, etc.).

Estos hábitos intelectuales dependen para su funcionamiento del de los sentidos interiores. En éstos, en particular en la imaginación, la cogitativa y la memoria, es posible formar a su vez disposiciones estables, que se ordenan al funcionamiento de los actos y hábitos intelectuales propiamente dichos, o a la ejecución práctica o técnica posterior. Por eso, se suele considerar a estas disposiciones de los sentidos interiores como partes (integrales) de las

las que amamos. Como el amor produce una mutua inhesión de los amantes, de alguna manera el amado está dentro del amante, con el que se identifica, y esto permite un conociento por connaturalidad afectiva del amado que es *sui generis*. Si bien este conocimiento no pertenece al orden de las virtudes intelectuales, es una parte integrante fundamental de la vida humana, y es irreductible al mero conocimiento práctico de las personas. Cuando se conoce a alguien por el amor y para amarlo, no como medio, sino como fin, estamos en un orden de contemplación natural, que no es el propio de la sabiduría metafísica, como la sabiduría mística no es la ciencia teológica, pero que no deja de ser contemplativo, y no activo. Si bien es cierto que no puede haber contemplación perfecta de la persona humana creada en estado de vía, porque por ello mismo incluye imperfección, no en tanto que persona, sino en tanto que viadora, y la contemplación es de lo perfecto, sin embargo se da en el conocimiento amoroso del «tú», algo que es propio de la contemplación. Así como el amor de amistad es irreductible al de concupiscencia, y este encuentra su sentido en aquél, la persona es aquello a lo que se ordena toda la naturaleza, y esto tiene su reflejo cognoscitivo en la contemplación de la persona amada. Cfr. Bofill Bofill, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad, 104: «Santo Tomás atribuye a la Persona —en la medida de su espiritualidad— dos caracteres que estamos acostumbrados a mirar como contrapuestos: *es un ser a la vez individual y necesario*. [...]

Esto convierte a la Persona en un objeto de conocimiento de naturaleza muy especial. Porque, en efecto, ni es ella objeto de *ciencia* propiamente dicha, ni es tampoco objeto de conocimiento *práctico*. *La persona en cuanto tal es objeto de contemplación*.

Ahora bien. Si en uso de la analogía generalizamos estas consideraciones sobre la contemplación de la Persona, descubriremos un tipo de conocimiento distinto del conocimiento *especulativo* (en el sentido moderno del vocablo), *porque no es universal*, pero distinto también del conocimiento práctico o del técnico *porque es desinteresado*: es el conocimiento estético, o contemplativo en sentido lato»; ibidem, 106: «De este conocimiento contemplativo, *experimental*, que nos introduce en la intimidad de los seres, el caso más destacado es el conocimiento de la Persona».

virtudes intelectuales, tal como se ha dicho antes. Este puede ser uno de los motivos (los otros proceden de la confusión conceptual característica de una mala base filosófica) por el que en la noción contemporánea de inteligencia se suelen mezclar actos y representaciones que no son propiamente intelectivos. Esto se puede deber al hecho de que el acto intelectivo depende de y se ejerce conjuntamente con los actos de los sentidos interiores, al punto de que la buena ejecución del acto intelectivo en un determinado ámbito dependa de la disposición de la imaginación, la cogitativa o la memoria. Si bien formalmente cada potencia tiene su objeto propio, por la subalternación de las potencias sensoriales a las intelectivas, se produce una sinergia en la que dinámicamente parece haber un solo acto, cuya forma es el objeto del intelecto[41].

Lo dicho nos permite volver sobre la teoría de Gardner de las inteligencias múltiples. Veamos una por una:

La inteligencia lingüística

Se trata de las capacidades cognitivas relacionadas con el habla, a nivel fonológico, semántico, sintáctico y pragmático. Aunque la inteligencia no se identifica con el lenguaje (que depende en gran parte del funcionamiento de la imaginación, la cogitativa y la memoria), sin embargo, dado que el funcionamiento del intelecto está estrechamente ligado al del lenguaje, los hábitos lingüísticos (y las mismas disposiciones orgánicas del área cortical del lenguaje) son parte integral del funcionamiento de la inteligencia en muchas de sus áreas. En su grado máximo de desarrollo, tenemos las distintas virtudes de ciencia y técnica relacionadas con el lenguaje (como la gramática y la retórica, por ejemplo), aunque hacia ellas puede haber una buena disposición natural procedente de la constitución del sistema nervioso individual.

La inteligencia lógico-matemática

Se trata de un aspecto instrumental de la inteligencia, ordenado a la captación de la verdad. El razonamiento, el cálculo y la deducción no son un fin en sí mismo, ni tampoco un principio. El razonamiento parte de principios conocidos y termina en nuevos juicios. Se trata de un movimiento, de un tránsito, que eventualmente se puede servir de instrumentos internos (como la imaginación y el lenguaje), como también de instrumentos externos (ábacos, cuentas de un collar —de donde viene la expresión «contar»—, máquinas calculadoras, ordenadores, etc.). A tal punto esta función es subalterna, que las calculadoras automáticas y los ordenadores, pueden procesar información, en modo complejo, sin entender absolutamente nada de lo que están haciendo[42]. Desarrollada en su grado máximo corresponde a las virtudes científicas de la lógica y la matemática, y en la medida en que ambas suelen ser instrumentos de las ciencias se encuentran integradas en todas ellas. Como señalaba santo Tomás en el texto antes citado, hay quien, por una buena puede tener una disposición especialmente buena para estas virtudes, especialmente los dotados de buena imaginación.

[41] Sobre la unidad de actos que proceden de distintas potencias ordenadas entre sí, cfr. Klubertanz, G. P. (1950). «The Unity of Human Activity». *The Modern Schoolman*, XXVII/2, 75-103.

La inteligencia musical

La música es captada y retenida por los sentidos formales e intencionales. No cabe duda de que hay animales que reconocen la música, a pesar de carecer de inteligencia en el sentido estricto del término («la música amansa a las fieras», se suele decir). Pero es también indudable que sólo el ser humano disfruta de la música en cuanto arte, y sólo él es capaz de componerla siguiendo reglas universales de proporción y armonía, que en última instancia tienen fundamento matemático (por ello, en la formación medieval, la música formaba parte del *quadrivium*, es decir, del conjunto de disciplinas matemáticas, junto con la aritmética, la geometría y la astronomía). La inteligencia musical es una disposición intelectiva, que está en íntima conexión con disposiciones sensoriales, de los órganos y potencias sensitivos externos e internos. En todo caso estamos en el nivel de las disposiciones y hábitos, y no de las facultades. Por ser una dimensión importante de la inteligencia, Aristóteles en su *Política* (Libro VIII) ya insistía en que toda persona bien educada tiene que tener conocimientos suficientes de música.

La inteligencia espacial: Se trata de la capacidad de procesamiento y utilización de información visual tridimensional. Propiamente hablando, esta capacidad no es intelectiva, sino que pertenece al nivel de los sentidos internos, por lo que se la puede encontrar en los animales, aunque pueda ser utilizada por la inteligencia y formar parte integral de hábitos intelectivos de tipo técnico (como el de la ingeniería, la arquitectura, la escultura o la pintura artística, por ejemplo).

[42] Cfr. Searle, J. (2001). *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra, 33-48, en donde el autor, que se manifiesta como materialista, niega que los ordenadores puedan pensar, por carecer de la dimensión semántica de los símbolos que combinan, es decir, por carecer de «comprensión», tal como dijimos anteriormente.

La inteligencia cinético-corporal

Se trata de la capacidad de usar el propio cuerpo en la manipulación de los objetos externos ordenada a la resolución de problemas y a la producción de instrumentos. Esta capacidad depende tanto de habilidades psico-motrices, como del funcionamiento de la imaginación (interoceptiva y, especialmente, de la cinestésica, y se puede encontrar en algunos animales superiores. No es una capacidad propiamente intelectiva, aunque pueda ser también asumida desde hábitos intelectivos, especialmente de tipo técnico.

Inteligencia naturalísitica

Se trata de la capacidad de observación dirigida al mundo de la naturaleza, lo que implica discriminar, clasificar, formular hipótesis y otras operaciones cognitivas. Evidentemente la buena disposición natural en este ámbito depende del buen funcionamiento de los sentidos externos, y de sentidos internos como la imaginación y la cogitativa. Desarrollada en su grado máximo corresponde a la virtud científica de la ciencia natural.

La inteligencia intrapersonal

Es la capacidad de entenderse a uno mismo, sus afectos y motivaciones. Es una capacidad intelectiva de orden práctico. Es virtuosa si se integra en la virtud de la prudencia. Se podría pensar incluso que una verdadera inteligencia intrapersonal sólo es posible si se posee la virtud de la humildad, y por lo tanto como parte de la prudencia. Pero también existe una especie de conocimiento de sí mismo en orden a la manipulación de sí y de los demás. Esto nada tiene que ver con la virtud.

La inteligencia interpersonal

Es la capacidad de entender a los demás, sus intenciones, modos de pensar y sus sentimientos. Es también un hábito intelectivo de tipo práctico idéntico con la prudencia y/o sus partes. Se la suele llamar también «inteligencia social».

Conclusión

Vemos pues, como el enfoque de Gardner se puede entender perfectamente, incluso mejor que desde su propio marco teórico naturalista, des-

de la teoría tomista de las potencias, hábitos y virtudes. Lamentablemente, Gardner, como la mayoría de los teóricos de la psicología contemporánea, prefiere no adoptar una perspectiva valorativa y, de ese modo, se priva de lograr una comprensión a fondo, y jerárquica, de las variedades de la inteligencia humana. Por otro lado, su concepción pragmática del conocimiento lo priva de comprender otras variedades de inteligencia, como la que llamaríamos «inteligencia metafísica», que corresponde a la virtud de la sabiduría de Aristóteles, aunque puede presuponer algunas disposiciones naturales que la faciliten, o todas las formas de inteligencia específicamente teológica, representadas por las virtudes infusas que tienen por sujeto a la inteligencia (la virtud de la prudencia infusa, los dones de sabiduría, ciencia, inteligencia y consejo, etc.). Si queremos que una concepción multifactorial de la inteligencia derive en una verdadera formación integral y adecuada a la formación de los individuos, estas últimas son absolutamente esenciales. En este sentido, se deben tener en cuenta, a nuestro juicio tres principios:

a. Cada uno puede estar mejor dispuesto, por factores naturales, sociales y de experiencia, a la adquisición de algunos hábitos cognitivos antes que a otros, y estas disposiciones pueden ser un claro indicio de la vocación que a alguien le espera en la vida. Esta diversidad debería ser tenida en cuenta por parte de los educadores.

b. La diversidad de inteligencia, que no es de potencias intelectivas, sino de disposiciones, no es homóloga. Así como hay un orden de perfección en las cosas, lo hay en el conocimiento de estas. Contrariamente a esto, se oye con frecuencia decir a los teóricos de las inteligencias múltiples, que no hay inteligencias mejores que otras. Esto puede ser verdadero respecto de cada individuo: a uno no lo toca necesariamente ser más dotado para lo que es bueno *simpliciter*. Pero no lo es en sí mismo.

c. El olvido de las formas trascendentes de inteligencia y su cultivo, puede llevar a una educación especializada, sí, pero desordenada en su estructura y, sobre todo, que pierda de vista el fin arquitectónico de toda la vida humana, que no es otro que la contemplación de Dios. Por ello, la «inteligencia teologal», que es un conjunto de virtudes que no se basan en las disposiciones naturales, sino que son infusas, debería cultivarse muy especialmente, para lo cual es necesario acercar a los niños y jóvenes a la Fuente misma de la que emana, el Corazón de Cristo. Pero esto es algo que no puede lograr una psicología puramente secual, sino una con fundamento trascendente.

Bibliografía

ANDEREGGEN, I. (2009). *Experiencia espiritual. Una introducción a la vida mística*. Buenos Aires: EDUCA.

ARISTÓTELES (1998). *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.

AVICENNA (1972). *Liber De Anima, seu sextus De Naturalibus*. Louvain: Éditions Orientalistes E. J. Brill.

BÁÑEZ, D. (2011). *Tratado sobre el hombre (II). Comentario a la Suma Teológica, I, q78-79*. Pamplona: EUNSA.

BECK, A. T. (2003). *Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*. Barcelona: Paidós.

BERNACER, J. & Murillo, J. I. (2014). «The Aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience». *Frontiers on Human Neuroscience*, vol. 8, article 833.

BOFILL BOFILL, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad.

BUTERA, G. (2010). «Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology». *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 17/4, 347-366

— «Second Harvest: Further Reflections on the Promise of Thomistic Psychology». *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 17/4, 377-383.

CATURELLI, A. (1981). *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Córdoba (Argentina): Universidad Nacional de Córdoba.

CLAPARÈDE, É. (2003). *L'éducation fonctionelle*. Paris: Fabert

ECHAVARRÍA, M. F. (2013). «Estudio preliminar: La "sensualitas" según Tomás de Aquino». Tomás de Aquino (2013). *La sensualidad*. La Plata: UCALP, 7-109.

— (2003). «La vida mística, perfección del hombre según Santo Tomás». *e-Aquinas. Revista electrónica mensual del Instituto Universitario Virtual Santo Tomás*, 1/7, 29-55

FRANKL, V. E. (1990). *El hombre doliente: Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

FREUD, S. (1997). *Obras completas. Vol XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.

— (1996). *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.

GARDNER, H. (1995). *Inteligencias múltiples : la teoría en la práctica*. Barcelona: Paidós.

GOLEMAN, D. (2006). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.

HAMPSON, P. (2012). «"By Knowledge and by Love": The Integrative Role of Habitus in Christian Psychology». *Edification*, 6/1, 5-18.

HOBBES, Th. (1979). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.

KLUBERTANZ, G. P. (1950). «The Unity of Human Activity». *The Modern Schoolman*, XXVII/2, 75-103.

LOMBO, J. A. & Giménez Amaya, J. M. (2013). *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA.

PIAGET, J. (1975). *Psicología y pedagogía*. Barcelona: Ariel.

— (1973). *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral Editores.

SANGUINETI, J. J. (2014). *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Palabra.

SEARLE, J. (2001). *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra.

STERN, W. (1957). *Psicología General desde el punto de vista personalístico*. Buenos Aires: Paidós.

WATSON, J. B. (1976). *El Conductismo*. Buenos Aires: Paidós